رسالة الجمع بين الرأيين

al-Farabi

Risalat al-jam'

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصوّر الكل ومخترعه
كفاء احسانه القديم وافضاله والصلوة على سيد
الانبياء محمد وآله وبعد فقال ابو نصر الفارابي
في الجمع بين رأيي افلاطن وارسطو انى لما رأيت اكثر
اهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم
وقدمه وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين
اختلافا في اثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب
وفي امر النفس والعقل وفي المجازاة على الافعال

خيرها

خيرها وشرها وفي كثير من الامور المدنية والخلقية
والمنطقية فاردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع
بين رايبهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما
ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك
والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وابين مواضع
الظنون ومداخل الشكوك في مقالتهما لان ذلك من
اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد شرحه وايضاحه اذ
الفلسفة حدها وماهيتها انها العلم بالموجودات بما
هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة
ومنشئان لاوائلها واصولها ومتممان لاواخرها و
فروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما
المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر منهما في كل فن

هو الاصل المعتمد عليه لخلوه عن الشوائب والكدر ولذلك
نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم تكن من الكافة
فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية
ولما كان القول والاعتقاد صادقا متى كان الموجود المعبر
عنه مطابقا ثم كان بين قولي هذين الحكيمين في كثير من
انواع الفلسفة خلاف لم يخل الامر فيه من احدى ثلث
خصال اما ان يكون هذا الحد المنبئ عن ماهية الفلسفة
غير صحيح واما ان يكون راي الجميع او الاكثرين واعتقادهم
في تفلسف هذين الرجلين سخيفا واما ان يكون في معرفة
الظانين فيهما ان بينهما خلافا في هذه الاصول تقصير
والحد صحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من
استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات

العلوم وموادها لا يخلو من ان يكون اما الهية واما
طبيعية واما منطقية او رياضية او سياسية وصناعة
الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى انه لا يوجد
شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل و
عليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق
القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذي يؤثر
افلاطن فان المقسم يروم ان لا يشذ عنه شيء موجود
من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطن لما كان الحكيم
ارسطاطاليس يتصدى لسلوكها غير انه لما وجد افلاطون
قد احكمها وبينها واتقنها واوضحها اغتنم ارسطاطاليس
احتمال الكد واعمال الجهد في انشاء طريق القياس
وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل البرهان في القياس

فى جزء جزء مما يوجبه القسمة ليكون كالتابع المتمم
والمساعد للناصح ومن تدرب فى علم المنطق واحكم آداب
الخلقية ثم شرع فى الطبيعيات والالهيات ودرس كتب
هذين الحكيمين تبين له ما اقول حيث يجدهما وقد قصدا
لتدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا فى ايضاح
احوالها على ما هى عليها من غير قصد منهما الى الاختراع
والاغراب والزخرفة والتشوق بل لتوفية كل منهما قسطه
ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كذلك
فالحد الذى قيل فى الفلسفة انها العلم بالموجودات بما
هى موجودة حد صحيح ينبى عن ذات المحدود ويدل على ماهيته
فاما ان يكون راى الجميع والاكثرين واعتقادهم فى هذين
الحكيمين انهما المنظور اليهما والامامان المبرزان فى هذه

الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد من قبول العقل
اياه واذ عاند لراي الوجود يستشهد بضده لانا نعلم يقينا
انه ليس شيء من الحجج اقوى واقنع واحكم من شهادات المعاني
المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الاراء الكثيرة اذ
العقل عند الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل
اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة
تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج
الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة
اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود اناس
كثيرة على اراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لراي واحد
المذعنين لامام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل
واحد والعقل الواحد ربما يخطي في الشيء الواحد حسبما

ذكرنا

اكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من الاشيا
من غير ان يشاهد جميع احواله ولما كان امر هذه القضية
على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبايع ثم
وجد افلاطون وارسطو وبينهما في السيرة والافعال و
كثير من الاقوال خلاف ظاهر فكيف ينضبط الوهم منهما
عن ان يتوهم ويحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سبق الوهم
الى كون القول والفعل جميعا تابعين للاعتقاد ولا سيما
حيث لا مراقبة ولا احتشام ومع تمادي المدة ثم من افعالهما
المتباينة وسيرهما المختلفة تخلي افلاطون في اكثر الاسباب
الدنيوية ورفضها وتحذيره في كثير من اقاويله عنها
وايثاره تجنبها وملابسة ارسطو لما كان يهجره افلاطون
حتى استولى على كثير من الاملاك وتزوج فاولد وتوزر

للملك اسكندر وحوى من الاسباب الدنيوية على ما لا
يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين فظاهر
هذا الشان يوجب الظن بان بين الاعتقادين خلافا
في امر الدارين وليس الامر كذلك في الحقيقة فان افلاطون
هو الذي دون السياسات وهذبها وبين السيرة العادلة
والعشرة الانسية المدنية وابان عن فضائلها واظهر
الفساد العارض للافاضل من هجر العشرة المدنية وترك
التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتداولها
الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير انه لما
راى امر النفس وما يبتدى به الانسان حتى اذا احكم تعديلها
وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيره ثم لم يجد في نفسه من
القوة ما يمكنه الفراغ عما يهمه من امرها افنى ايامه في

الواجبات علينا عازمًا على انه متى فرغ من الاهم الاولى
اقبل على الاقرب الادنى حيثما اوصى به في مقالاته
في السياسات والاخلاق وان ارسطاطاليس جرى
على مثل ما جرى به افلاطون في اقاويله ورسائله
السياسية ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة احس منها
بقوة ورحب ذراع وتوسع اخلاق وسعة صدر و
كمال امكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع
بكثير من الاسباب المدنية فمن تامل هذه الاحوال علم انه
لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلاف وان التباين
الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في احدهما او
زيادة فيها في الاخر لا غير على حسب ما لا يخلو منه كل
اثنين من اشخاص الناس اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو

آثروا صونها ولى غيرانهم ربما لا يطيقونه ولا يعدون
عليه وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض ومن ذلك
ايضا تباين مذهبيهما في تدوين العلوم وتاليف الكتب
وذلك ان افلاطون كان يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم
وابداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول
المرضية فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب
ما يستنبطه حيث استقر علمه وحكمته وتبسط فيها
فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه
وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليها الا المستحقون
لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتبصرا
واجتهادا واما ارسطاطاليس كان مذهبه الايضاح
والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفا

كل ما يحتاج اليه السبيل من ذلك فهذان سبيلان على ان
الامر مبنيا بان غيرات الباحث عن علوم ارسطاطاليس
والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في
وجوه الاطلاق والتعمية والتعقيد على ما يظهر من قصد
البيان والايضاح من ذلك ما يوجد في اقاويله من
حذف المقدمات الضرورية عن كثير من القياسات الطبيعية
والالهية والخلقية التي اوردها مما دل على مواضعها
المفسرون لها ومن ذلك حذفه كثيرا من النتائج وحذف
الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما
مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات المدن
الجزوية من آثر اختيار العدل في التعاون فخليق ان
يميزه مدبر المدينة في العقوبة وتمام هذا القول هكذا

من آثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميزه مدبر
المدينة في العقوبة والثواب يعني من آثر العدل
فخليق ان يثاب وآثر الجور فخليق ان يعاقب ومنها من
ذكره لمقدمتي قياس ما واتباعهما نتيجة قياس آخر و
ذكره لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات
مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجواهر انها
جواهر ومن ذلك اشباعه القول في تقدير جزئيات
الشيء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد في الاستيفاء
ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع في القول ولا توفية
في الخط ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذي في
كتبه العلمية حيث يظن ان ذلك الطباع له لا يمكنه
التحول عنه فاذا تامل رسائله وجد كلامه متسقا ومنظوما

على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب و
يكفينا رسالته المعروفة الى افلاطن في جواب ما كان
افلاطن كتب اليه يعاتبه على تدوينه الكتب وترتيبه العلوم
واخراجها في تاليفاته الكاملة المستقصاة فانه
يصرح في هذه الرسالة الى افلاطون ويقول اني
وان دونت هذه العلوم والحكم المضنون بها
فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرت
عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر مما
وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في
المسلكين امر يشتمل عليها لا ان ظاهر ان متخالفان
يجمعهما مقصود واحد ومن ذلك ايضا امر
الجوهر وان التي منها اقدم عند ارسطاطاليس غير

هي ذاتية وجوهرية وسائر ما ذكره هو في الحرف
الذي يتكلم على توفية الحدود فيه من كتب ما بعد الطبيعة
وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب الجدل وفي غير ذلك
من المواضع مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل من قسمة ما
وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العام
والخاص وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك
وذهنه وفكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها
ولاجل ذلك لم يطرح طريق القسمة راسا لكنه بعده
من التعاون على اقتضاء اجزاء الحدود والدليل على
ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الاولى
فاما ان القسمة التي تكون بالاجناس جزء صغير من
هذا المأخذ فانه سهل ان يعرف وسائر ما يتلوه وهو

لم يعدّ المعاني التي يرى فلا يلومون استعمالها من يقصد
الى اعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده
فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منها كذلك
وينظر في اي الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال
يفعل كذلك الى ان يحصل امر عامّ قريب من المقصود
تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرزه عما يشاركه وهو
في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على
الجنس وان لم يقصد لذلك من اول الامر فاذ كان لا
يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظاهر سلوكه
ذلك خلاف ظاهر سلوك هذا فالمعاني واحدة وايضا
فسواء طلبت جنس الشيء وفصله او طلبت الشيء في
جنسه وفصله وظاهر انه لا خلاف بين الرايين في الاصل

وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندعي انه لا يوجد من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزمنا عند ذلك ان يكون قول ارسطو وماخذه وسلوكه باعيانها قول افلاطون وماخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع لكنا ندعي انه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه وسنبينه بمشية الله وحسن توفيقه **ومن ذلك ايضا** ما انتحله امونيوس وكثير من الاسكلائيين واخرهم ثامسطيوس ومن تبعهم من ان القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطن وادعوا انه يلي في بعض قياسات في كتبه

يوجد مقدمتاها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية
مثل القياس الذى ياتى به فى كتاب طيماوس حيث يقول
الوجود افضل من اللاوجود والافضل يشتاق اليه الطبيعة
ابدا ويزعمون ان النتيجة اللازمة لها بين المقدمتين
وهى ان الطبيعة تشتاق الوجود ليست ضرورية
من جهات منها انه لا ضرورة فى الطبيعة وان الذى
فى الطبيعة هو الوجود الذى على الاكثر ومنها ان
الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللا
لوجود ما اللازمة عنه وزعموا ان المقدمة الكبرى
من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا وارسطوطاليس
يصرح فى كتاب القياس الذى يكون مقدماته مختلطة
من الضرورى ومن الوجودى ويكون الكبرى هى الضرورية

باب

بان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر
قوله انه لولا انه لا يوجد لافلاطن قول يصرح فيه
ان امثال هذه النتائج تكون ضرورية او وجودية
البتة وانما ذلك شيء يدعيه الناظرون المتأخرون
ويزعمون انه قد يوجد لافلاطن فيما سلف على هذا السبيل
مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الا ان
الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط
صناعة المنطق بالطبيعي وذلك انهم لما وجدوا القياس
مركبا من مقدمتين وثلثة حدود اول واوسط واخير
ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا ولزوم
الاوسط للاخير وجوديا وراوا الحد الاوسط وكان
هو العلة في لزوم الحد الاول للاخير وانه اصل لزومه

تم

ثم وجدوا ان حاله نفسه عند الاخير حال الوجود فانوا
اذا كان الاوسط الذي هو العلة والسبب في وجود
الاول بالاخير حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال
الاول عند الاخير حال الاضطرار وانما سوغ لهم
هذا الاعتقاد نظرهم في مجرد الامور والمعاني فازدادوا
عن شرايط المنطق وشرايط المقول على الكل ولو علموا
وتفكروا وتاملوا حال المقول على الكل وشرطه ان
معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو ا
ثم وجدوا ا وهو شرط حق المقول على الكل بالضرورة
لما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوا
وايضا فان القياسات التي يأتون بها عن ظاهر الظن
اذا تؤمل حق التامل فيها وجد اكثرها واردا في

صفة

صفة القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني

ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها تبين ما ادعوه
فيها وقد لخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على
الكل وفاصل عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن اقاويله
ايضا في كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبينا معنى
المقول على الكل ولخصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين
الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني في بحث
يكون فيه غنية لمن تأمل عن كل ما يورث لبسا في هذا
الباب فقد ظهر ان الذي ادعاه ارسطوطاليس في هذا
القياس هو على ما ادعاه وان افلاطن لا يوجد له قول
يصرح فيه بما يخالف فيه قول ارسطو ومما اشبه ذلك
ما ادعوه على افلاطن انه يستعمل الضرب من القياس

في الشكل الاول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه
سالبة وقد بين ارسطو امره في انولوطيقا انه غير منتج
وقد تكلم المفسرون في هذا الشك وحلوه وبينوا امره
ونحن ايضا قد شرحنا في تفاسيرنا وبينا ان الذي اتى
به افلاطون في كتاب السياسة وكذلك ارسطو في كتاب
السماء والعالم مما يوهم انها سوالب ليست سوالب
لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا اخفيف
ولا ثقيل وكذلك سائر ما اشبههما اذ الموضوعات
فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في
القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان
الضرب غير منتج لا يمنع القياس عن ان يكون منتجا
ومن ذلك ايضا ما اتى به ارسطو طاليس

في الفصل

في الفصل الخامس من كتاب باريرمينياس وهو ان الموجبة
التي المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالبتها اشد
مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول
فان كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطن يخالفه في هذا
الراي وانه يرى ان الموجبة التي المحمول فيها ضد
المحمول في الموجبة الاخرى اشد مضادة واحتجوا على
ذلك بكثير من اقواله السياسية والخلقية منها ما
ذكره في كتاب السياسة ان لا عدل متوسط بين الجور
والعدل وهولاء فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطن
في كتاب السياسة وما نحاه ارسطوطاليس في باري
ميناس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان
فان ارسطو انما بين معاندة الاقاويل وانها اشد

واعم معاندة والدليل على ذلك ما اوردة من الحجج و
بين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة و
ليس شي من الامور الا ويوجد فيها معاندة له وايضا
فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ان يجري الامر على هذا
المثال فقد نرى ان ما قيل في ذلك صواب وذلك
انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في
كل موضع واما ان يكون في موضع من المواضع ضده
الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد اصلا فان
الكذب فيها هو العقد المعاند للحق مثال ذلك من
ظن بالانسان انه ليس بانسان فقد ظن ظنا كاذبا
فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر
الاعتقادات انما الضد فيها اعتقاد النقيض واما

افلاطن حيث بين ان الاعدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بين المعاني السياسية ومرتبتها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو في طبيعة الحيوان الصغير في السياسة شبيها بما بينه افلاطون فقد تبين لمتامل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطن اقاويل يتبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطو فيها خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية حسب ما ذكرناه ٭

ومن ذلك ايضا حال الابصار وكيفيته ما ينسب الى افلاطون من ان رايه يخالف لراي ارسطو

ان ارسطوطيس يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر
وافلاطن يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من
البصر وملاقاته للمبصر وقد اكثر المفسرون من الفريقين
الخوض في هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات
والالزامات وحرفوا اقاويل الائمة عن سننها
المقصودة بها وتاولوها تاويلات شنعوا معها عليهم
معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف والحق في
ذلك ان اصحاب ارسطوطاليس سمعوا قول اصحاب افلاطن
في الابصار وانه يكون بخروج شيء من البصر قالوا ان
الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه
يخرج من البصر اما ان يكون هواء او ضوءا او نارا
فان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر

والمبصر

والمبصر فالحاجة الى خروج هواء آخر وان كان ضيا
وان الضياء ايضا يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر
فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا
فانه ان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضيا الراكد بين
البصر والمبصر ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر
عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ولم لا يبصر في
الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضيا وايضا
ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفا
فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل على النظر
الى شيء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع
السرج الكثيرة بالليل وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق
مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفي في المياه كما ينطفي النار

ولم ينفذ

ولم يمتد الى الاسفل كما يمتد الى فوق وليس من شان
النار ان يمتد الى اسفل وايضا ان قيل الذي يخرج من
البصر شي آخر غير هذه الاشيا فلم لا يتلاقى ولا
يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين للتقا
عن الادراك النظري هذا واشباهها من الشناعات
التي وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصودهم
وحملهم الى الخروج الذي يقال في الاجسام ثم ان
اصحاب فلاطن لما سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس
في الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه
اللفظة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تاثر واستحالة
وتغير في الكيفية وهذا الانفعال اما ان يكون في الضوء
الباصر او في الجسم المشف الذي بين البصر فان كان

في العضو لزم ان يستحيل الحدقة في آن واحد من الوان
بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما يكون لا محالة
في زمان ومن شي واحد بعينه الى شي واحد بعينه محدود
وان كان يحصل في بعضه دون بعض لزم ان يكون تلك
الاجزاء منفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك
الانفعال للجسم المشف اعني الهواء الذي بين البصر
والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا
للضدين في وقت واحد معا وذلك محال هذه وما
اشبهها من الشناعات التي اوردوها ثم ان اصحاب
ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم يكن
الالوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشف
بالفعل لما ادرك البصر الكواكب والاشياء البعيدة

جدا

جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من ان
يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة و
نحن نلحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي
نلحظ فيه ما هو اقرب منها لا يتغادر دون ذلك شيئا فظهر
من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات
فيؤدي الى البصر واحتج اصحاب افلاطن على صحة ما
ادعوه من ان شيئا ينبث ويخرج من البصر الى المبصر
فيلاقيه بان المبصرات متى كانت متفاوتة المسافات
ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد العلة في ذلك
ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه
ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقل واقل حتى يفوت قوته
فلا يدرك ما هو بعيد منه جدا البتة ومما يؤكد هذه

الدعوى انا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة فاوقعناها
على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا ذلك المبصر
وان كانت المسافة التى بيننا وبينه مظلمة فلو كان
الامر على ما قاله ارسطو واصحابه لوجب ان يكون جميع
المسافة التى بيننا وبين المبصر مضيئا ليحمل اللون و
يؤدى الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلى من بعد مبصرا
علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ
المبصر الذى تجلى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين
ارخوا اعينهم قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحق
وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيين انما
ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم عن
المكان وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة

العبارة

ضروبة العبارة وضيق اللغة وهو لفظ يدل على

اثبات القوى من غير ان يخيل الخروج الذى للاجسام

وان اصحاب ارسطاطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال

معنى غير معنى الانفعال الذى يكون في الكيفية مع

الاستحالة والتغير وظاهر ان الذى يشبه بشئ ما

يكون ذاته وانيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة

في هذا الامر علمنا ان هيهنا قوة وواصلة بين البصر

والمبصر وان من شنع على اصحاب افلاطون في قولهم

ان قوة ما يخرج من البصر فيلاقي المبصر فان قوله ان

الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليلاقيه شنيعا

ليس بدون قولهم في الشناعة فان كان ما يلزم قول

اولئك في اثبات القوة وخروجها يلزم قول هولاء

في حمل

في حمل الهواء الالوان واداتها الى الابصار فظاهر
ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تنبه بها
المتفلسفون حين بحثوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة
عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا
لها الفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة
من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك و
وجدنا العابثون مقالا الافقالوا واكثر ما يقع المخالفة
انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها
وذلك لا يخلو من امرين اما التخلس المخالفة واما
لمعاندته فاما ذو الذهن الصحيح والراى السديد والعقل
الرصين اذا لم يقصد لتمويه او تعصب او مغالبة فقلما
يعتقد خلاف ما لها اطلق لفظا على سبيل الضرورة

واعم معاندة والدليل على ذلك ما اوردنه من الحجج
بين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس
ليس شيء من الامور الا ويوجد فيها معاندة له وايضا
فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ان يجري الامر على هذا
المثال فقد نرى ان ما قيل في ذلك صواب وذلك
انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في
كل موضع واما ان يكون في موضع من المواضع ضده
الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد اصلا فان
الكذب فيها هو العقد المعاند للحق مثال ذلك من
ظن بانسان انه ليس بانسان فقد ظن ظنا كاذبا
فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر
الاعتقادات مما الضد فيها اعتقاد النقيض واما

افلاطون حيث بين ان الاعدل متوسط بين العدل
والجور فانه انما قصد بين المعاني السياسية ورتبها
لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو في طبيعة ما جا
الصغير في السياسة شبيها بما بينه افلاطون فقد تبين
لمتأمل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة
انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين و
بالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاويل يتبين
فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه
وبين ارسطو فيها خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون
ببعض اقاويله السياسية والخلقية حسب ما ذكرناه ٭

ومن ذلك ايضا حال الابصار وكيفيته

ما ينسب الى افلاطون من ان رأيه مخالف لرأي ارسطو

ان

ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر
وافلاطن يرى ان الابصار انما يكون بخروج شي من
البصر وملاقاته المبصر وقد اكثر المفسرون من الفرقتين
الخوض في هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات
والالزامات وحرفوا اقاويل الائمة عن سننها
المقصودة بها وتاولوها تاويلا تعظم الشناعات
معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف والحق في
ذلك ان اصحاب ارسطوطاليس سمعوا قول اصحاب افلاطن
في الابصار وانه يكون بخروج شي من البصر قالوا ان
الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه
يخرج من البصر اما ان يكون هواء او ضوءا او نارا
فان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر

والمبصر

والمبصر فالحاجة الى خروج هواء آخر وان كان ضيا

وان الضياء ابيض يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر

فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا

فانه ان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين

البصر والمبصر ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر

عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ولم لا يبصر في

الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضيا وايضا

ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفا

فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل على النظر

الى شيء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع

السرج الكثيرة بالليل وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق

مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفي في المياه كما ينطفي النار

ولم ينفذ

وثم ينبعث الى الاسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شان
النار ان ينفذ الى اسفل وايضا ان قيل الذى يخرج من
البصر شى آخر غير هذه الاشياء فلم لا يلاقى ولا
يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين للتشافه بلين
عن الادراك النظرى هذا واشباهها من الشناعات
التى وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصودهم
وجذبهم الى الخروج الذى يقال فى الاجسام ثم ان
اصحاب فلاطن لما سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس
فى الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه
اللفظة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تاثر واستحالة
وتغير فى الكيفية وهذا الانفعال اما ان يكون فى الضوء
الباصر او فى الجسم المشف الذى بين البصر فان كان

في العضو لزم ان يستحيل الحدقة في آن واحد من الوان
بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما يكون لا محالة
في زمان من شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود
وان كان يحصل في بعضه دون بعض لزم ان يكون تلك
الاجزاء منفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك
الانفعال يلحق الجسم المشف اعني الهواء الذي بين البصر
والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا
للضدين في وقت واحد معا وذلك محال هذه وما
اشبهها من الشناعات التي اوردوها ثم ان اصحاب
ارسطو احتجوا على صحة ما [illegible] الوا ولو لم يكن
الالوان وما يقوم مقامها [illegible] سم المشف
بالفعل لما ادرك البصر الكواكب [illegible] بعيد

جدا

هذا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من ان
يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة و
نحن نلحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي
نلحظ فيه ما هو اقرب منها لا بل ابعاد دون ذلك شيأً فظهر
من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات
فيؤدي الى البصر واحتج اصحاب افلاطن على صحة ما
ادعوه من ان شيأً ينبث ويخرج من البصر الى المبصر
فيلاقيه بان المبصرات متى كانت متفاوتة المسافات
ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد العلة في ذلك
ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه
ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقل واقل حتى يفني قوته
فلا يدرك ما هو بعيد منه جدا البتة ومما يؤكد هذه

الدعوى

الدعوى انا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة فان قابلها
على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا ذلك المبصر
وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان
الامر على ما قاله ارسطو واصحابه لوجب ان يكون جميع
المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئا ليحمل اللون و
يؤدي الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلى من بعيد مبصرا
علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ
المبصر الذي تجلى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين
ارخوا اعينهم قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحق
وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيين انما
ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم عن
المكان وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة

بمنزلة العبارة وصيغة اللغة وهو لفظ يدل على
اثبات القوى من غير ان يتخيل الخروج الذي للاجسام
وان اصحاب ارسطاطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال
معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع
الاستحالة والتغير وظاهر ان الذي يشبه بشيء ما
يكون ذاته وانيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة
في هذا الامر علمنا ان ههنا قوة واصلة بين البصر
والمبصر وان من يشنع على اصحاب افلاطون في قولهم
ان قوة ما تخرج من البصر فيلاقي المبصر فان قوله ان
الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليلاقيه شيئا
ليس بدون قولهم في الشناعة فان كان ما يلزم قول
اولئك في اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء

في حمل الهواء الالوان وادائها الى الابصار فظاهر
ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تشتبه بها
المتفلسفون وعجزوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة
عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا
لها الفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة
من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك و
وجد العائبون مقالا فقالوا واكثر ما يقع المخالفة
انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها
وذلك لا يخلو من احد سببين اما لتخلف المخالف واما
لمعاندته فاما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل
الرصين اذا لم يستعمل التمويه والتعصب والمغالبة فقلما
يعتقد خلاف العالم اطلق لفظا على سبيل الضرورة

عندهما وام ببيان امر غامض وايضاح معنى لطيف
لا يخلو المتبصر له عن اشتباه بوقوعه الالفاظ المشتركة
والمستعارة **ومن ذلك ايضا** امر اخلاق
النفس وظنهم بان راى ارسطو يخالف لراى افلاطون
وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا ان
الاخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شيء منها
بالطبع وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد
منها الى غيره بالاعتياد والدربة وافلاطون
يصرح في كتاب السياسة وكتاب الوسطى خاصة
بان الطبع يغلب العادة وان الكهول مهما طبعوا
على خلق ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصد لازالة
ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا وباقى على

ذلك بمثال من الطريق اذا ثبت فيه لو غل الجسر
والشجر اذا نبت معوجه متى قصد لخلاء الطريق منه
او ميل الشجر الى جانب آخر فانها اذا خلت تسبيلها
اخذت من الطريق اكثر مما اخذت قبل ذلك وليس
يشك احد ممن يسمع هاتين المقدمتين ان بين الحكيمين
في امر الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا
وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا
انما تكلم على القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع
في شرحنا لذلك الكتاب ولو كان الامر فيه ايضا على ما
قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه متكلم
على الاخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام
القانوني ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شيء آخر ومن

البين ان كل خلق اذا نظر اليه مطلقا علم انه ينتقل
ويتغير ولو بعسر وليس شيء من الاخلاق ممتنعا عن التغير
والتنقل فان الطفل الذي نفسه بعد بالقوة وليس
شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية
وبالجملة فان ما هي بالقوة وكل ما فيه بالقوة ففيه
تهيؤ لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب احد الضدين
يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الا ان
تنتقض البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض
لموضوع الاعدام والملكات فيصير بحيث لا يتعاقبان
عليه وذلك لنوع من الفساد وعدم التهيؤ فاذا كان
ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق اذا نظر اليه
مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل وانما

افلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وايها اسهل وايها انفع وايها اشد ضرورة فينظر في احوال قابلي السياسات وفاعليها وايها اسهل قبولا وايها اعسر ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تربية يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه بعيد جدا والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطوان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل وبعضهم اعسر على ما صرح به في كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير فانه عدد اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق واسباب السهولة كم هي وما هي وعلى اي جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تامل

تلك الاقاويل حق التأمل واعطى كل شئ حقه عرف
انه لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك
شئ يخيله الظاهر من الاقاويل عندما ينظر في واحد
واحد منها على انفراده من غير ان يتأمل المكان
الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه
وههنا اصل عظيم العناء في تصور العلوم وخصوصا
في امثال هذه المواضع وهو انه كما ان المادة مهما
كانت مصورة بصورة ثم حدثت فيها صورة اخرى
صارت مع صورتها جميعا مادة الصورة الثالثة
الحادثة فيها كالخشب الذي له صورة يباين بها
سائر الاجسام ثم يجعل منها الواح ثم يجعل الالواح
سريرا فان صورة السرير حدثت في الالواح فالالواح

مادة لها وفي الالواح مع مادة بالاضافة الى الصورة
الشريرة صورة كثيرة مثل الصور اللوحية والصور
الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور المتقدمة
كذلك مهما كانت النفس متخلقة ببعض الاخلاق ثم
تكلفت اكتساب خلق جديد كانت الاخلاق التي معها
كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة
اعتبارية ثم ان مرنت على هذه وداومت على اكتساب
خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعي فذلك بالاضافة
الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رايت افلاطون او غيره
يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية وما هي مكتسبة
فاعلم ما ذكرناه وتفهم من فحوى كلامهم لئلا يشكل
عليك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هو طبيعية بالحقيقة

لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جدا ونفس اللفظ
يناقض معناه اذا تاملنا جدا **ومن ذلك ايضا**
ان ارسطوطاليس قد اورد في كتاب البرهان شكا ان
الذي يطلب علما ما لا يخلو من احد الوجهين فانه اما
ان يطلب ما يجهله او يعلمه فان يطلب ما يجهله فكيف
توقف في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه وان كان يعلمه
فطلبه علمه ثانيا فضل لا يحتاج اليه ثم اخذ الكلام
في ذلك الى ان قال ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء
انما يطلب في شيء آخر ما قد يوجد في نفسه على التحصيل
مثل ان المساواة وغير المساواة موجودان في النفس
والذي يطلب الخشبة مثلا هل هي مساوية او غير مساوية
انما يطلب ما لها منهما على التحصيل فاذا وجد احدهما

فكانه

فكأنه يذكر ما كان موجودا في نفسه ان كان مساويا
فبالمساواة وان كانت غير متساوية فغير المساواة
وافلاطون يبين في المعروف بفادن ان التعلم تذكر
واتى على ذلك بحجج يحكيها عن سقراط في مسائل الاندر
مجاوباته في امر المساوي والمساواة وان المساواة
هي التي تكون في النفس وان المساوي مثل الخشبة او
غيرها انما يكون مساوية لغيرها متى احس بها الانسان
تذكر المساواة التي كانت في النفس فعلم ان هذا المساوي
انما يكون مساويا   شبيهة بالتي في النفس و
كذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في الانفس والله
اعلم وقد ظن اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا
مجاوزة عن الحد اما القائلون ببقاء النفس بعد

مفارقتها البدن فقد افرطوا في تأويل هذه الاقاويل
وحرّفوها عن سننها واحسنوا الظن بها الى ان
اجروها مجرى البراهين ولم يعلموا ان افلاطون انما
يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح امر حقي
بعلامات ودلائل والقياس بالعلامات لا يكون
برهانا كما علّمنا الحكيم ارسطو في انولوطيقا الاولى
والثانية واما الداضون لها فقد افرطوا ايضا في
التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالفه في هذا الرأي
واغفلوا قوله في اول كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال
كل تعليم وكل تعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود
ثم قال بعد قليل وقد يتعلم الانسان بعض الاشياء
وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الاشياء يتعلمها

يحصل من حيث تعليمهما معا مثال ذلك جميع الاشياء
الموجودة تحت الاشياء الكلية فليت شعري هل يعدو
معنى هذا القول ما قاله افلاطون شيئا سوى العقل
المستقيم والراى السديد والميل الى الحق والانصاف
معدم فى الاكثر من الناس فمن تامل حصول العلم وحصول
المقدمات الاول وحال التعلم تاملا شافيا علم انه
لا يوجد بين راى الحكيمين فى هذا المعنى خلاف ولا تباين
ولا مخالفة ونحن نومى الى طرف منه يسير بمقدار ما
يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه فنقول
من البين الظاهر ان للطفل نفسا عالمة بالقوة ولها
الحواس آلات للادراك وادراك الحواس انما يكون
للجزويات وعن الجزئيات يحصل الكليات والكليات

هي التجاربية على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل من
قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى التي تحصل
من الكليات عن قصد وتعمد تجارب فاما التي تحصل
من الكليات للانسان لا عن قصد فاما ان لا يوجد
لها اسم عند الجمهور العلماء فانهم لا يعنون بها واما ان يوجد
لها اسم عند العلماء فيسمونها اوائل المعارف ومبادي
البراهين وما اشبهها من الاسماء وقد تبين في
كتاب البرهان ان من فقد حسا فقد فقد علما فالمعارف
انما تحصل في النفس من طريق الحس ولما كانت المعارف
انما تحصل في النفس من طريق الحس من غير قصد اولاً
فاولاً لم يتذكر الانسان وقد حصل جزو جزو منه فلذلك
قد يتوهم اكثر الناس انها لم تزل في النفس وان للتعلم

طريقا

طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس اتم عقلا ثم ان الانسان مهما قصد لمعرفة شي من الاشياء واشتاق الى الوقوف على حال من احوال ذلك الشي تكلف الحاق ذلك الشي في حالاته تلك بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه في ذلك الشي مثل ما انه متى اشتاق الى معرفة شي من الاشيا هل هو حي ام ليس بحي وقد تقدم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمان به والتذ بما زال من اذى الحيرة والجهل وهذا ما قاله

افلاطون ان التعلّم تذكّر وان التفكّر هو تكلّف العلم
والتذكّر تكلّف التذكّر والطالب مشتاق متكلّف فما
فهما وجد فيما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني
ما كان في نفسه قديماً فكانه يتذكّره عند ذلك كالانسان
الجسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم آخر كان
قد عرفه وغفل عنه فتذكّره بما ادركه من شبهه و
ليس للعقل فعل يخصّه دون الحسّ سوى ادراك جميع
الاشياء والاضداد وتوهّم احوال الموجودات على
غير ما هي عليه فان الحسّ يدرك من حال الموجود المجتمع
مجتمعاً ومن حال الموجود المتفرّق متفرّقاً ومن حال
الموجود القبيح قبيحاً ومن حال الموجود الجميل جميلاً
وكذلك سائرها واما العقل فانه قد يدرك من حال

كل

كل موجود ما قد ادركه الحس كذلك ضده فانه يبتدئ
من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال
الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا وكذلك سائر ما
اشبههما فمن تأمل ما وصفناه على سبيل الايجاز
بما قد بالغ الحكيم ارسطو في وصفه في آخر كتاب البرهان
وفي كتاب النفس وشرحه المفسرون واستقصوا امرهم
علم ان الذي ذكره الحكيم في اول كتاب البرهان وحكيناه
في هذا القول قريب مما قاله افلاطن في كتاب فاذن الا
ان بين الوضعين خلافا وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر
ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس واما
افلاطن فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس و
لذلك ما اشكل على اكثر من ينظر في اقاويلهما وفيما اوردناه

كفاية لمن قصد سواء السبيل ومن ذلك

ايضا امر هذا العالم وحدثه وهل له صانع هو

علته الفاعلية ام لا وما ظن بارسطاطاليس انه

يرى ان العالم قديم وافلاطون يرى ان العالم

محدث فاقول ان الذي ادعى هؤلاء ودعاهم الى هذا

الظن الشنيع المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ما قاله

في كتاب طوبيقا انه قد يوجد قضية واحدة بعينها

يمكن ان يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة

مثال ذلك هذا العالم قديم ام ليس بقديم وقد ذهب

على هؤلاء المختلفين اما اولا فبان ما يؤتى به على سبيل

المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو

في كتاب طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر

القياسات

القياسات المركبة من القياسات الذايعة وكان قد
وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم
ام محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هو خير ام
شر وكانوا ياتون على كلا الطرفين في كل مسئلة بقياسات
ذايعة وقد بين ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه
ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب
لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه
وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه
في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد
بان العالم قديم لهذا المثال الذي اتى به في هذا الكتاب
ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ما يذكره في كتاب السماء
والعالم ان الكل ليس له بدء زماني فيظنون عند ذلك

ان يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدم فتبين

في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ان

الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث

عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له

بدو زماني انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه فان اجزائه

يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة

الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدو زماني ويصح بذلك

انه انما يكون عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة

بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في اقاويله

في الربوبية في الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشتبه

عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان

الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهنا يتبين

ان

ان الهيولى ابدعها البارى جل ثناؤه لا عن شىء وانها
انبجست عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم رتبت وقد بين
فى السماع الطبيعى ان الكل لا يمكنه حدوثه بالبحث والاتفاق
وكذلك فى العالم جملة يقول فى كتاب السماء والعالم و
يستدل على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء
العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك امر العلل كم هى و
اثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر المكون
والمحرك وانه غير المتكون والمتحرك وكما ان افلاطون بين
فى كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فانما يكون
من علة مكونة له اضطرارا وان المكون لا يكون علة لكو
ذاته كذلك ارسطوطاليس بين فى كتاب اثولوجيا ان الواحد
موجود فى كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد

لا توجد

لا توجد ابدا البتة وبرهن على ذلك ببراهين واضحة
مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثرة اما ان يكون واحدا
واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من ان
يكون اما كثيرا واما لا شيء فان كان لا شيء لزم ان لا يجتمع
منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة
ويلزم ايضا من ذلك ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ثم
بين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو واحد
ولا واحد بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل
كان الواحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد
ثم بين ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات
الواحدية ثم بين ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان
الواحد يتقدم الكثير ثم تبين ان كل كثرة يتقرب من الواحد

الحق كان اول كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس
ثم بين في بعد تقديمه هذه المقدمات الى القول في اجزاء
العالم الجسمانية منها والروحانية وبين بيانا شافيا
انها كلها حدثت عن ابداع الباري لها وانه عز وجل هو العلة
الفاعلة والواحد الحق ومبدع كل شيء على حسب ما بينه
افلاطون في كتبه الربوبية مثل طيماوس وابليطا وغير
ذلك من سائر اقاويله وايضا فان حروف ارسطوطاليس
فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من الباري جل جلاله في
حروف اللام ثم ينعطف راجعا في بيان صحة ما قدم من
تلك المقدمات الى ان يستوفيها وذلك مما لا نعلم انه
يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا افهل
يظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم

ولامونيوس

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر اقاويل هذين الحكيمين
في اثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن احضارنا اياها
في هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذي نسلكه في هذه
المقالة هو الطريق الاوسط ومتى ما سكناه كنا كمن ينهى عن
خلق ويأتي مثله لافرطنا في القول وبينا انه ليس لاحد
من اهل المذاهب والنحل والشرايع وساير الطرائق من العلم
بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع
ما لارسطاطاليس وقبله لافلاطون ولمن سلك سبيلهما
وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء من ساير المذاهب
والنحل ليس يدل عند التفصيل على قدم الطينة وبقائها
ومن احب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في
المبتداه والاخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم

ليرى

بل ربما لا اقاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ابا او مشترك
واجتمع الزبد فانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان و
انتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم
مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي اضداد حقيقة
الابداع وما يوجد لجميعهم عما سيؤول اليه امر السموات
والارضين من طيها ونسفها وطرحها في جهنم وتبديلهما
وما اشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التاييس المحض و
لولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين
ومن سلك سبيلهما ممن اوضحوا امر الابداع بحجج واضحة
مقنعة وانه ايجاد الشيء لا من شيء وان كل ما يتكون من شيء
فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء
فمآله الى غير شيء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين

التي توجد كتبهما مملوءة منها وخصوصا ما لهما في الربوبية
وفي مبادي الطبيعة لكان الناس في حيرة وليس غرضنا
في هذا الباب طريقا نسلكه تبين به امر تلك الاقاويل
الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو ان الباري
مباحل له مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من
خردل ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم على السبيل
الذي بيناه في العناية من ان العناية الكلية شائعة في
الجزئيات وان كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع
باوفق المواضع واتقنها على ما يدل عليه كتب التشريح
ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية
كل امر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم به
ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى ان يرقى من الاجزاء

الطبيعية الى السياسات والشرعيات والبرهانية موكوله
الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستنيرة والسياسات
الى ذوي الالهامات الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات
والفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك
ما لا يؤاخذون بما لا يطيقون بتصوره فان من تصور من
امر المبدع الاول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان ثم لا
يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من ذلك والبرية
مهما توهم انه غير جسم وانه يفعل فعلا بلا حركة لا يثبت في
ذهنه معنى متصور البتة وان اجبر على ذلك زاده عنادا وضلالا
كان فيما يتصوره ويعتقده معذورا مصيبا ثم قد يقدر بذهنه
على ان يعلم انه غير جسم وان فعله بلا حركة غير انه لا يقدر
على تصوره انه لا في مكان وانه لو اجبر على ذلك وكلف تصوره

ببلد

وان توجد هناك علوم مثل علوم النجوم وعلوم اللحون
واصوات غير مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة
واخر معوجة واشياء حارة واشياء باردة وبالجملة
كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزويات ومواد وصور
وشناعات اخر يطول بها في تلك الاقاويل مما يطول ذكرها
هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل
فصلنا تبيان الاقاويل حيث اومأنا اليها والى اماكنها
وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتاويل لها لمن يلتمسها
من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه تبيانا
الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وامكنه
الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير
ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشكلة

وقد نجد ارسطو في كتابه في الربوبية المعروفة باثولوجيا
يثبت الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة في عالم
الربوبية فلا تخلو هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها
من احدى ثلث حالات اما ان تكون متناقضة واما ان تكون
بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان تكون لها معان
وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها فتتطابق
عند ذلك وتتفق واما ان يظن بارسطو مع براعته وشدة
تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية
انه يناقض نفسه في علم واحد هو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر
واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا
اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظن ببعضها
انه منحول فبقي ان تكون لها تاويلات ومعان اذا كشف

عنها ارتفع الشك والحيرة فنقول انه لما كان البارى جل

جلاله مباينة وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك لانه بمعنى

اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه فى انيته ولا اشباهه

ولا ابنا كاله حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من

وصفه واطلاق اللفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة

عليه فان من الواجب الضرورى ان نعلم ان مع كل لفظة

نقولها فى شى من اوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى

نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى انه اشرف

اعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا

كوجود ساير ما هو دونه واذا قلنا انه حى علمنا انه حى

بمعنى اشرف مما نعلمه من الحى الذى هو دونه وكذلك الا

فى سايرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من ذهن المتعلم

الفلسفة التي بعد الطبيعة سهل عليه تصور ما يقوله افلاطن
وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الآن الى حيث
فارقناه ونقول لما كان الله تعالى حيا مريدا لهذا العالم بجميع
ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته
جل الله عن الاشباه ايضا فان ذاته لما كانت باقية لا
يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه ايضا كذلك باق
غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات
الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو بما
يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي
المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وتبخيتا
وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من
اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور

اقاويل

اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا

على انها اشباح قائمة فى اماكن اخر خارجة عن هذا العالم

فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود

عوالم غير متناهية كلها كامثال هذا العالم وقد بين

الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة فى

كتبه فى الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح

وينبغى ان تتدبر هذا الطريق الذى ذكرناه مرارا كثيرة فى

الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول فى جميع

ذلك وفى اهماله الضرر الشديد وان يعلم من ذلك ان الضرورة

تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة

على تلك المعانى اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف

المتباينة عن جميع الامور الكائنة الموجودة الوجود الطبيعى

فانه ان قصد لاختراع الفاظ [illegible] واستعمالات [illegible] لغات
سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى الفاظ يتصور
منها غير ما باشرته الحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول
بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ واوجبنا
على انفسنا الاخطار بالبال ان المعاني الالهية التي
يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيله
ونتصوره ومما يجري هذا المجرى اقاويل افلاطن في كتاب
طيماوس من كثيره في امر النفس والعقل وان لكل واحد منهما
عالما سوى عالم الآخر فان تلك العوالم متتالية بعضها
اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلك ومن
الواجب ان نتصور منها شبيه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم
العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لان للعقل مكانا وللنفس

مكانا

هكذا الباري تعالى مكانا بعضها اعلى وبعضها اسفل
كما يكون للاجسام فان ذلك مما يستنكره المشتغلون
بالتفلسف فكيف المرتاضون بها وانما يريد بالاعلى
والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم
العقل انما يريد بذلك نظير ما يقال عالم العلم وعالم الجهل
وعالم الغيب يراد بذلك جزء كل واحد منهما وكذلك
ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على
النفس انما اراد به افادة العقل ما المعونة في حفظ الصور
الكلية عند احساس النفس بجزئياتها وبالتركيب عند
احساس النفس بفصولها وبالتفصيل عند احساسها
بجمعيتها وتحصيله ما يودعه اياها من الصور الدائرة
الفاسدة وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل

للنفس واراد بافاضة النفس على الطبيعة ما يفيدها
من المعونة والانبساق نحو ما ينفعها مما يبر قوامها ومنه
التذاذها وبالتلطف بها وسائرها اشبه ذلك واراد
برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها ان
النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مشاكلة
البدن الطبيعي الذي هو محلها كانها تشتاق الى الاستراحة
فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد اطلقت من محبس موذٍ
الى حيزها الملائم المشاكل لها وعلى هذه الجهة ينبغي ان
يقاس ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني
بدقتها ولطفها امتنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة
التي استعملها الحكيم افلاطون ومن سلك سبيله ولان
العقل على ما بينه الحكيم ارسطو في كتبه في النفس وكذلك

الاسكندر

الاسكندر الافرودوسي وغيره من الفلاسفة هو اشرف
اجزاء النفس وانه هي العقل بالقوة وبه تعلم الالهيات و
تعرف البارئ جل ثناؤه فكانه اقرب الموجودات اليه شرفا و
لطفا وصفاء لا امكانا وموضعا ثم تتلوه النفس لانها
كالمتوسطة بين العقل والطبيعة اذ لها حواس طبيعية وكانها
متعلقة من احد طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالبارئ جل
وعز على السبيل الذي ذكرناه ومن الطرف الآخر متحدة
بالطبيعة وكان الطبيعة تتلوها كانها تالية امكانا فعلى هذا
السبيل وعلى ما يشاكلها مما يعسر وضعها قولا ينبغي ان تعلم
ما يقوله افلاطون في اقاويله لانه مهما اجريت هذا المجرى
زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بان بينه
وبين ارسطو خلافا في هذا المعنى الا ترى ان ارسطو حيث

برهان يبين من امر النفس والعقل والربوبية كما لا يكيف
بجزء ويسوق العقول ويخرج مخرج الالغاز وعلى التشبيه
وذلك في كتابه المعروف باثولوجيا حيث يقول اني ربما خلوت
بنفسي كثيرا وخلعت بدني وصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم فاكون
داخلا في ذاتي ورجعا اليه وخارجا من سائر الاشياء
سواي فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى في ذاتي
من الحسن والبهاء ما ابقيت متعجبا فاعلم عند ذلك اني من
العالم الشريف جزء صغير واني لمحيي فاعل فلما ايقنت بذلك
رقيت في ذلك العالم الى العالم الالهي فصرت كاني هناك
متعلق بها فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل الالسن
عن وصفه والاذان عن سمعه فاذا استغشى ذلك النور و
بلغت طاقتي ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة حجبت

عن الفكر في ذلك الاثار وقد ذكر بعد ذلك الحكيم افلاطون
حيث امر الطالب بالبحث عن جوهر النفس الشريفة بصعود
الى عالم العقل فهذا من كلام ارسطوطاليس يجتهد في تحريره وم
بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكامل عن ادراك
ما عنده وايضاحه لمن اراد ان يقف على سيرها او مثوا
اليه فان انكشف عليه شي بعيد فليلحظ ما ذكرناه بذهنه وليتبع
الالفاظ متابعة تامة لعله يلوح له بعض ما قصد بتلك الرموز
والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا
هذا من لم يكن قصدهم الحق بل كان دابهم العصبية وطلب
الصيت فحرفوا وبدلوا ولم يقصدوا مع الجد في العناية لقصد
التام على الكشف والايضاح فاما مع شدة العناية بذلك
تعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه السبيل اليسير لانا الا ان في نفسه

صعب ممتنع جدا ومما يظن بالحكيمين افلاطن و
ارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازاة والثواب
والعقاب وبذلك هم فاسد بهما فان ارسطو صرح بقوله ان
المكافاة واجبة في الطبيعة ويقول في الرسالة التي كتبها
الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت
على التشكل بنفسها واول تلك الرسالة فاما شهود الله في
ارضه التي هي الانفس العالمة فقد تطابقت على ان الاسكندر
العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الاثار المحمودة فقد
رسمت له في عنوان اماكن الارض واطراف مساكن الانفس
بين مشارقها ومغاربها وان يوتى الله احدا ما آتاه الاسكندر
الا عن اجتباء واختيار والخير من اختاره الله تعم فمنهم من
شهدت عليه لاول الاخيار ومنهم من خضبت ذلك فيه والاسكندر

اشهر الماضين والحاضرين بالاول واحسنهم ذكراً واحمدهم
حيوة واسلمهم وفاة يا والدة الاسكندر ان كنت مشفقة
على العظيم اسكندر فلا تكسبي ما يبعدك عنه ولا تجلبي على نفسك
ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار وتحري
على ما يقربك منه واولى ذلك توليك بنفسك الطاهرة
امر القرابين في هيكل ديوس هذا وما يتلوه من كلامه يدل
دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقداً واما افلاطون
فانه اودع آخر كتابه في السياسة القضية الناطقة بالبعث
والنشور والحكم العدل والميزان وتوفية العقاب والثواب
على الاعمال خيرها وشرها فمن تأمل ما ذكرناه من اقاويل
الحكيمين ثم لم يصر على العناد الصراح اغناه ذلك عن
متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتساب

الوزر بما ينسبه الى هؤلاء الافاضل مما هم براء وعنه
بمعزل وعند هذا الكلام نختم القول فيما رمنا ابانته من
الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطاطاليس والحمد
لله حق حمده والصلوة على النبي محمد
خير خلقه وعلى عترته الطا

١٣١٥
هجرية [illegible]

قد تمت نسخة الشريفة المسماة بالجمع بين الرأيين للمعلم
الثاني الشيخ ابي نصر الفارابي في الجمع بين آراء معلم
الاول ارسطاطاليس واستاذه الاكرم افلاطون الالهي
في المسائل التي يتوهم اختلاف هذين الحكيمين في بادي الرأي و
قد بذلت السعي في تصحيحه وطبعه مع قلة النسخة هدية لاخواني المؤمنين
من الطلاب والمحصلين وانا الاقل الجاني ابراهيم بن احمد اللاريجاني
كتبه محمد صادق

رسالة في موضوع الخلافة الكبرى للحكيم الكامل الفاضل الميرزا محمد رضا القمشئي الاصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خير الانبياء والمرسلين
وآله اجمعين **فائدة** في تعيين موضوع الخلافة الكبرى
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ببراهين عقلية مستفادة
من اذواق الكاشفين واصول عرفانية مأخوذة عن طريقة
الحق واليقين وذلك يستدعي تمهيد مقدمات **منها**
ان معادن اخذ الرسالة والخلافة ومأخذ احكامهما مختلفة

حسب اختلاف خزائن علمه تعالى من المرتبة الالهية واسمائه
وصفاته تعالى واحكامها ولوازمها عالم الاعيان الثابتة
في علمه تعالى ومرتبة العلم الاعلى والقضاء الاجمالي عالم العقول
المجردة والارواح المقدسة ومرتبة اللوح المحفوظ والقضاء
التفصيلي من النفوس الكلية الفلكية ومرتبة لوح المحو
والاثبات والقدر العلمي من النفوس الفلكية المنطبعة في
اجرامها ومنها ان لله تعالى اسماء مستاثرة يتاثرها
لنفسه لا يعلمها الا هو ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
وهي التي بها يخشى الله من عباده العلماء من الانبياء والمرسلين
والاولياء المقربين لانهم لا يعلمون تلك الاسماء ومقتضياتها
فلعل فيها ما تستعيذون عنه بربه تعالى اللهم اعوذ بك منك
ومنها ان دسول الكل الاسماء اذا كان خاتم الرسل

ان ياخذ الرسالة والخلافة من المرتبة الالوهية والاعيان
الالهية وصورها التي هي الاعيان الثابتة في العلم و
منها ان رسول الكل لا سيما اذا كان خاتم الرسل يجب
يكون قطب الزمان بل اذا كان خاتم الرسل يكون قطب دائرة
الامكان ولا يمكن ان يكون متعددا كما هو المقرر عند اهله
ومنها ان الرسول ان كان الرسول او الخاتم للرسل
لا يمكن ان يحكم بما يجب في معد اخذه من احكام الاسما
والاعيان الثابتة في علم تعالى الا باذنه لوجود الاسماء
المستاثرة عنده تعالى واحكامها وعدم علمه بها ومنها
ان الخليفة في حكم المستخلف عنه فيما استخلف فيه وذلك
ظاهر اذا علمت ذلك فاعلم ان الرسول كان رسولا لكافة
الناس وما ارسلناك الا كافة للناس وكان رسول الله

وخاتم النبيين بالكسر وما كان محمدا ابا احد من رجالكم
ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان رحمة للعالمين
بايصالهم الى كمالاتهم اللائقة بهم وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين وكان رسولا للعالمين فيجب ان يدعوهم الى الله
تعالى باقامة الحجة لهم بالنص عليهم اذا لم يطيعوا بعد
اقامة الحجة لهم ولما كان رسول الله خاتم النبيين يجب ان
يكون شريعته دائمة الى يوم القيمة فيجب ان يكون ماخذ رسالته
ومعدن خلافته الخزانة الاولى من خزائن علمه تعالى ليطلع على
اعيان جميع العالم واحكامها وكمالاتهم اللائقة بهم و
طريق وصولهم الى كمالاتهم واسباب وصولهم اليها ونظام
العالم على وجه يؤدي الى صلاحهم في الدنيا والآخرة ويقدر
على اقامة الحجة لهم في كل ما يطلبون عنه فان القدرة على كل

شيء فرع العلم به فيكون قطبا للعالم والقطب لا يكون الا
واحدا ولما كانت دعوته غير بالغة الى الكل وكانت بالغة
وما اقام الحجة للكل ولم يخرج بالسيف على الكل بعد اقامة
الحجة وايضا كانت شريعته دائمة الى يوم القيمة ويجب حفظه
وادامته باقامة الحجة وبالسيف بعد اقامة الحجة للمستحقين
الى يوم القيمة وجاء اجله الذي لا يستقدمون عنه ساعة
ولا يستأخرون وجب ان يكون له خليفة يقوم مقامه بعد
اجابته داعي الحق سبحانه وتعالى في دعوة الخلق الى الله
بشريعته ويقيم الحجة لهم ويديم شريعته ويحفظها ويخرج عليهم
بالسيف اذا تخلفوا عنه ولم يطيعوه فيجب ان يكون ذلك
الخليفة ايضا معدن اخذ خلافته وماخذ علمه معدن اخذ
رسالة الرسل ليقتدي على ما اقتدى عليه الرسول فانه قائم

مقامه والخليفة في حكم المستخلف عنه والقدرة فرع العلم
فذلك الخليفة ايض قطب ولا يكون متعددا في زمان واحد
وله السيف وليس السيف لغيره لان السيف بعد اقامة الحجة
والحجة ليست لغيره فلا ينقسم الخلافة الى الخلافة الظاهرة
والى الخلافة الباطنة كما قال به بعض العرفاء ولا يتعدد
الخليفة بالاعلم والاعقل كما قال به بعض الحكماء فان الخليفة
لا يتعدد اذا تمهد هذا وعرفت ذلك فنقول تعيين ذلك
الخليفة اما ان يكون من جانب الامة او من قبل الرسول
او من قبله تع والاول باطل لعدم علمهم بمقامه ومعدن اخذه
واقتداره فضلا عن عدم علمهم بالاسماء المستاثرة عند
الله والثاني ايض باطل لوجود الاسماء المستاثرة عنده تع
وعدم علم الرسل بها وباحكامها فتعين الثالث وهو ان يكون

تعيين الخليفة من قبله تعالى فيجب على الله تعيينه اذ ما كان لاحد
ان يكلمه الله الا من وحي يوحى او من وراء حجاب هو الرسل
فيجب على الله ان يوحي امر الخلافة وتعيينه الى رسوله ويجب
على الرسول ان يبلغه يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك .
من الناس يدل على ان في نفس الرسول خيفة من بعض اصحابه
المنافقين والمنافقون في الدرك الاسفل من النار فيجب
الرسول تعيين موضوع الخلافة الكبرى والنص عليه بامره تعالى .
وتعيينه تعالى ولما لم ينص باتفاق المسلمين على خلافة احد من
الاصحاب وغيرهم غير علي ع ولم يبق غيره ع فوجب ان يكون
علي ع منصوصا عليه بالخلافة منه ص بامره تعالى فقال صلعم
من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه ودعا

من

من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وانما لم
يقل من كنت مولاه فعينت ان يكون مولاه للاشارة
الى ان تعيينه للخلافة ليس منه ومن قبل نفسه بل من الله
بوحي يوحى اليه فوجب ان يكون على عليه السلام موضوعا للخلافة
الكبرى منصوصا عليه بالخلافة من الرسول فهو خليفة
الله وحجة الله على الخلق اجمعين في السموات والارض
ثم اعلم انه كما ليس للرسول ان يحكم بحكم الآباء ذنه تعالى
لعدم علمه بالاسماء المستأثرة ومقتضياتها كذلك ليس
لخليفته ان يحكم بحكم الائمة بعد الرسول لانه وان كان
ياخذ علمه من مرتبة الالوهية لكنه لم يعلم الاسماء
المستأثرة ولا يوحى اليه والا كان رسولا فوجب ان يحكم
بما بعد الرسول فليس له ان يحرم ما احل الرسول او يحلل

ما حرّم الرسول ثم قد علمت ان الخليفة قطب الزمان واعظم

خير من جميع اهل زمانه فليس في اهل زمانه خير منه فتحريم

الفاروق الاعظم المتعتين وافراد الصديق الاكبر بانه

ليس غيره من الامة وعلى منهم دليل بطلان خلافتهم بعد

ما علمت ان تعيين الخلافة ليس على الامة هذا ما هدانا

اليه ربي وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والحمد لله رب العالمين

رباعی

تا جان بدارم مهر تو خواهم ورزید　　وز دشمن بدخواه نخواهم ترسید

من خاک کف پای تو بر دیده کشم　　تا کور شود هر آنکه نتواند دید

ختم في شهر ذي القعدة

حرره محمد صادق

رسالة في موضوع العلم للاستاد الكامل المتاله الميرزا محمد رضا القمشي الاصفهاني رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادي ومسائل وموضوع
كل علم على ما حققه بعض ابناء التدقيق ما يبحث فيه عن هيئته
البسيطة وكيفية هيئته واحواله الذاتية وعوارضها
الذاتية اي الحقايق اللاحقة ولو بواسطة الاحوال
ولذا انتفى ما ذكر في وجه عدم اثبات موضوع العلم في ذلك
العلم من لزوم الدور بان اثبات مسائل العلم موقوف على

ثبوت

ثبوت حقيقة موضوعه لان المركبة فرع البسيطة فلو

كان ثبوت الموضوع مسئلة من المسائل لتوقف الشيء

على نفسه مبني على اختصاص المسائل بالاحوال وعلى ما

حقق في الصغرى موضوعه اي كون مسائل العلم هي اثبات

الاعراض الذاتية ومرادهم من العوارض الذاتية ما

يلحق الشيء لاجل ذاته واقتضائها بمعنى كون تعينات

الاحوال من مقتضى تلك الذات ولا يتوقف ثبوتها

الا على استعداد تام من الذات فيختص بها من تلك الحيثية

ولا ينافي ذلك كون العرض الذاتي اخص كما توهم لان

الخواص والمقيدات من مقتضيات العام والمطلق وظهوراتها

اما سمعت في علم الحقائق ان الاشخاص مندمجة في

النوع والانواع مندمجة في الجنس وان ماهية النوع

عين ماهية الجنس الظاهرة بالنوعية فعوارض الاخص

على هذا الاعتبار اى الاتحاد عين عوارض الاعم واليه

اشار المحقق النوري في بيان ان العرض الذي

يعرض لامر اخص كالموضوعات للعلوم الجزئية بالنظر الى

الموضوع الاعم يكون بوجه في بعض الصور عرضا ذاتيا

للاعم وبوجه عرضا غريبا حيث قال والسر فيه ان العام

له ذات في مرتبة من الواقع وذات في الواقع وبين [illegible] تميز

يكون بعض العارض للامر الاخص اذا كان الاعم عين الاخص

بحسب الواقع لا في مرتبة من الواقع كان عرضا غريبا

بالقياس الى ذات الاعم في المرتبة دون الواقع وبهذا

ينحل الاعضال وينحسم مادة الاشكال انتهى كلامه وقد يدل

على ما ذكرنا في معنى قولهم لذاته تلويحات كلام بعض

المحققين

المحققين وتصريحاتهم اما تلويحا فقولهم في هذا المقام
في معنى الاعراض الذاتية موضوع كل علم هو ما يبحث
في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية الخاصة به اي المحمولات
وهي المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة اياها
اما لذاتها او لما يساويها كما عبرها الشارح المحقق فتدبر
ومنها قول الشارح ايضا في ذيل الاشكال الذي ذكره
بقوله سلمناه لكن نمنع ان يكون ذلك لذاته او لامر يساويها
والا يلزم منه انفكاك شيء من تلك اللواحق عن الموضوع
العام وهذا صريح في المقصود واما تصريحا وقد رايت
سالف الزمان حين اشتغالي بمباحثة تعليقات المحقق
الشريف على شرح الشمسية في تعليقات الفاضل المحقق
المدقق الداود على تلك التعليقة حيث قال معنى العوارض

الذاتية مرتبتها على الذات باعتبار استعداد في الذات
مخصوص بها طالب لتلك الاعراض فان كانت مستقلة
في حصولها هذا الاستعداد لها من غير اختصاص له بجزء
من اجزائها يكون العارض لها بسبب هذا الاستعداد
عارضا لاجل الذات ومع اختصاص له بجزء منها يكون
العارض لها بسببه عارضا لاجل الجزء وان لم يكن مستقلة
في حصوله لها فان كانت محتاجة فيه الى الخارج مساو
لها ولا محالة يكون هذا الخارج فرعا الاستعداد مخصوص
لها طالب لذلك الخارج ويكون ذلك مستندا الى الذات
ايضا يكون العارض لها بسببه عارضا لاجل خارج مساو
فهذه الثلث لها قرب من الذات ونسبة تامة اليها
فلذا سميتها اعراضا ذاتية

تمت بالخير